باسمه تعالی

«حدوث و قدم» و «حرکت جوهری» از دیدگاه علاّمه شعرانی«ره»

چکیده

مبحث حدوث و قدم در حکمت متعالیه یکی از مقدمات نظریهٔ حرکت جوهری به‌شمار می‌آید. مرحوم علامه شعرانی با تبیین و اقامهٔ دلیل بر حرکت جوهری، بخشی از چگونگی تحقق معاد موجودات ممکن را ـ که همان حوادث زمانی هستند ـ بر اساس حرکت جوهری تبیین و مفاد آن را از آیات قرآن و عبارات صحیفهٔ سجادیه نیز استفاده کرده است، که به نوبهٔ خود کاری بدیع و ابتکاری است. در این نوشتار حدوث و قدم و حرکت جوهری بر اساس آراء صدرالمتالهین تبیین و سپس نتیجه‌گیری‌های مرحوم علامه شعرانی در آن زمینه و استفادهٔ اصل حرکت جوهری از متن دین توسط ایشان بیان شده است.

کلید واژگان

حادث، قدیم، جوهر، طبیعت، ربط حادث به قدیم، حرکت جوهری، معاد جسمانی.

حدوث و قدم

سخن از حدوث ممکنات به صورت همراه و متقابل با قِدَم در حکمت اسلامی مطرح و بررسی شده است. به عبارت دیگر دو مبحث حدوث و قدم همانند دیگر مباحث فلسفه که زوج هستند، منضم و همراه با یکدیگر سامان یافته‌اند. هر یک از حدوث و قدم در دو معنا استعمال می‌شوند: یکی بالقیاس و دیگری لابالقیاس. قدیم بالقیاس در عرف، معنایی است که از مقایسهٔ مدت زمان طی شده توسط دو چیز به دست می‌آید و آن که بیش از دیگری زمان سپری کرده باشد، قدیم و دیگری حادث خوانده می‌شود. حدوث و قدم لابالقیاس نیز به دو معنا منشعب می‌شود: حدوث و قدم زمانی و حدوث و قدم ذاتی. حادث زمانی موجودی است که در مقطعی از زمان نبوده و سپس موجود شده است؛ اما حادث ذاتی موجودی است که بذاته مستند به غیرخود باشد؛ اما اگر مستند به ذات خود و نه غیر باشد قدیم ذاتی خوانده می‌شود، اعم ازاین که این استناد در زمانی معین باشد یا درتمام ازمنه مستمر باشد.[1] ویژگی مهم حوادث زمانی این است که دو قطعهٔ سابق و لاحق از زمان در آنها قابل جمع نیست. همچنین ازآنجا که حرکت مولفهٔ اصلی زمان است و زمان محصول حرکت است، آنچه حادث زمانی است، باید دارای حرکت باشد. درنتیجه حرکت، تنها در موجودات حادث زمانی محقق است. به عبارت دیگر موجودات طبیعی دارای تدریجند و تدریج بدون انطباق بر زمان امکان ندارد؛ از این روی، امتداد منطبق بر اجزاء زمان از مقوّمات حرکت بوده و از مؤلفه‌های اصلی موجود متحرک به شمار می‌رود. اساسا حرکت و زمان از عوارض تحلیلیهٔ موجودات سیّال بوده و آن دو، دو روی یک سکه‌اند.[2]

این مبحث با مباحث قوه و فعل و ربط حادث به قدیم نیز ارتباطی جدی و مهم دارد که از سوی حکیمان اسلامی تبیین و نتیجه‌گیری‌های مبسوطی انجام شده است. اما ملاصدرا در این مبحث نکته‌ای قابل توجه پرداخته است و آن این که همهٔ موجودات حادث، فقیر بالذاتند؛ یعنی ذاتشان متعلق به جاعل خودشان است.[3] این همان مفاد و معنای اصل ربط حادث به قدیم است. بدین ترتیب حدوث و قدم در نظر صدرا مفهومی دیگر یافته و همهٔ موجودات حادث با نوع نگاه دیگری مورد ملاحظه قرار می‌گیرند و آن، لحاظ مبدء و منتهای وجودی ممکنات است که در جملات ایشان به فقر ذاتی ممکنات به واجب‌الوجود تعبیر شده است. مفاد این نکته نیاز دائمی و طلب مستمر سهم وجودی توسط ممکنات فقیر از غنی‌بالذات یعنی واجب‌الوجود است. در حکمت متعالیه یکی از راه‌های بیان این نیاز و استمرار این طلب، اصل حرکت جوهری است. یعنی حدوث موجودات حادث، دلیل و

---

۱. اسفار، ج۳، ص۲۴۴.

۲. آموزش فلسفه، ج۲، ص۳۰۰.

۳. اسفار، ج۱، ص۲۱۸ و ج۳، ص۱۹.

اساس تحرّک آنهاست و حرکت در موجودات مادی ـ که همان فعلیت یافتن قوهٔ آنهاست ـ به معنای تکامل آنهاست؛ از سوی دیگر صدرا گونهٔ مهم و عام حرکت در موجودات طبیعی را حرکت جوهری می‌نامد؛ حرکت جوهری همان فعلیت یافتن قوای موجود در ممکنات مادی است که در حقیقت امر، همان تکامل هستی موجودات طبیعی است.[۴]

برای رسیدن به نظریهٔ حرکت جوهری باید مقدماتی را در نظر گرفت: ۱. ممکنات طبیعی دارای تغییرند و تغییر به معنای حرکت است، پس ممکنات طبیعی دارای حرکت هستند؛ ۲. حرکت همان تبدیل قوه به فعل یا خروج از قوه به فعل است. به عبارت دیگر تغییر قوه به فعل در موجودات طبیعی، به معنای تکامل وجودی آنهاست؛ زیرا فعلیت اشرف از قوه است؛ ۳. حرکت در ممکنات طبیعی دارای اقسام مختلفی است؛ قسم مهم حرکت همان حرکت جوهری است که بر تمام حرکت‌های موجودات مادی شامل است و معنای آن همان معنای تکامل در اثر وقوع حرکت است؛ پس هر موجود حادث مادی، متحرک به حرکت جوهری است؛ یعنی جوهر همهٔ ممکنات مادی در حال تکامل است. ملاصدرا از این معنا با اشتداد جوهری نیز یادکرده[۵] و دلایلی مبسوط بر آن ارائه کرده است. این نتیجه در پایان مبحث به گونه‌ای دیگر از بیان مرحوم علامه شعرانی ذکر خواهد شد؛ اما در اینجا به عبارات ایشان دربارهٔ موجودات حادث توجه می‌کنیم.

اکنون که چگونگی تقدم مبحث حدوث بر نظریهٔ حرکت جوهری به اجمال یادآوری شد، بیان مرحوم علامه شعرانی در زمینهٔ حدوث را از نظر می‌گذرانیم. ایشان در ضمن شرح خویش بر کشف-المراد، به نکاتی در بیان حادث و قدیم پرداخته است. از جمله:

> «قدیم حقیقی در اصطلاح معقول آن است که پیش از او موجود دیگری نباشد یا پیش از وجود معدوم نبوده است... در قدیم و حادث حقیقی، زمان معتبر نیست و اگر معتبر باشد تسلسل لازم آید. چون زمان هم یا حادث است و یا قدیم و اگر برای زمان هم زمان اعتبار کنیم برای زمان دوم هم زمان دیگر باید اعتبار کرد تا معنی حادث و قدیم در آن تعقل شود و تسلسل می‌شود.»[۶]

ایشان در ادامه حدوث را از اوصاف ممکنات می‌شمارد و معتقد است که موجودات حادث ذاتی وجود دارند و معقول می‌باشند. بنابراین باید موجود قدیم ذاتی یا همان واجب الوجود نیز وجود داشته باشد:

> حادث ذاتی حقیقت دارد و معقول است؛ چون هر ممکن ذاتا معدوم است تا به علتی موجود شود پس صفت ذاتی او عدم است و صفت وجود از ناحیت علت عارض وی شده و

---

۴. آموزش فلسف، ج۲، ۲۵۸.

۵. اسفار، ج۳، ص۳۰۳و۳۰۴.

۶. ترجمه و شرح کشف المراد، ص۵۰.

صفات ذاتی مقدم بر غیری است یعنی عدم مقدم بر وجود است. پس وجود او حادث است زیرا که بعد از عدم است و همهٔ ممکنات حادث ذاتی هستند... و برای اثبات واجب الوجود حدوث ذاتی کافی است و احتیاج به اثبات حدوث زمانی نیست مگر برای بعضی صفات واجب تعالی.[۷]

از این عبارت ایشان، ربط حادث به قدیم به روشنی به دست می‌آید. یعنی جملهٔ اخیر ایشان که «برای اثبات واجب الوجود حدوث ذاتی کافی است و احتیاج به اثبات حدوث زمانی نیست» گویای این نکته است که وجود ممکن باید به وجود واجب منتهی گردد. این همان معنایی است که به عنوان مقدمه یا مضمون یکی از براهین اصل حرکت جوهری استفاده می‌شود.

ایشان با مفروض گرفتن این معنا که وجوب یا امکان در موجودات به شکل منفصلهٔ حقیقیّه برقرار است می‌نویسد:

همچنان که از قدیم و حادث منفصلهٔ حقیقیه ترکیب می‌شود از وجوب ذاتی و غیری نیز منفصلهٔ حقیقیه ترکیب می‌شود. زیرا که موجود، ممکن نیست نه واجب ذاتی باشد نه واجب غیری و ممکن نیست هم واجب ذاتی باشد و هم واجب غیری و معنی انفصال حقیقی همین است... .[۸]

بدین ترتیب مقصدِ بحث حدوث و قدم از بیان علامه شعرانی، قطعی بودن ارتباط حادث به قدیم است. البته ایشان به تصریح این نکته را بیان نکرده، اما با ضمیمهٔ این نکته به عبارت پیشین ایشان که «برای اثبات واجب الوجود حدوث ذاتی کافی است و احتیاج به اثبات حدوث زمانی نیست»، نتیجه این می‌شود که ربط حادث به قدیم، اصلی قطعی است و مقدمه‌ای برای این معناست که تمام حرکت‌ها ـ از جمله حرکت جوهری ـ در مسیر نیل به کمال وجودی است که همواره از ناحیهٔ واجب تعالی افاضه می‌گردد و بدون فرض وجود واجب بالذات، تصوری برای ممکنات میسّر نخواهد بود. به عبارت دیگر ربط حادث به قدیم، از رهگذر حرکت نمودار می‌گردد.

یادآوری این نکته لازم می‌نماید که اساسا حرکت در موجودات مجرد مطرح نیست و این معنا تنها دربارهٔ موجودات مادی عالم طبیعت مطرح بوده و تنها ممکنات طبیعی هستند که محکوم به احکام حرکت می‌باشند؛ زیرا در جای خود به اثبات رسیده است که موجودات مجرد دارای فعلیت تام بوده و قوه در آنها معنا ندارد و چون قوه در آنها وجود ندارد، تبدیل آن به فعلیت(یعنی حرکت)

---

۷. همان، ص۵۲.

۸ . همان، ص۵۳.

نیز در آنها وجود نخواهد داشت.[۹] برخی در ازاء این معنا از اصطلاح حدوث طبیعی استفاده کرده-اند.[۱۰]

صدرالمتالهین در مبحث حرکت، با بیان اقسام حرکت و بررسی آراء حکما در این زمینه، نظریه-ای ویژه پرداخته که بر اساس آن همهٔ کائنات عالم طبیعت دارای نهادی ناآرام بوده و همواره در حال حرکت هستند؛ یعنی قوه‌های موجودات مادی همواره در مسیر فعلیت قرار دارد و هرلحظه موجودات بدین طریق در حرکت بوده و راه کمال وجودی را می‌پیمایند و فعلیت بر فعلیت می‌افزایند.[۱۱] گرچه این حرکت با حس ظاهری درک نمی‌شود، اما صدرا با ارائهٔ برهان آن را اثبات کرده و توسط عقل و تحلیل عقلی قابل درک می‌داند. با کنار هم نهادن این معنا و بحث ربط حادث به قدیم، می‌توان به این معنا منتقل شد که حرکت نمودی از ربط حادثات به قدیم است و تحقق عام این ارتباط با اثبات حرکت جوهری انجام می‌یابد به عبارت دیگر موجود حادث نیازمند، با حرکت جوهری در صدد پیمودن مسیر کمال و تامین نیاز خود از قدیم است.

حرکت جوهری

پس از آن که به اجمال، حدوث ممکنات طبیعی به عنوان مقدمه و زمینهٔ حرکت جوهری شناخته شد، بحث از حرکت جوهری را پی خواهیم گرفت؛ اما ابتدا باید این نکته را یادآور شد که سازمان هستی، در هستی‌شناسی صدرالمتالهین، دارای نظامی طولی است که حرکت جوهری بر اساس آن ترتیب یافته و ارائه شده است. توضیح این نکته چنین است که: نظام ممکنات در حکمت صدرایی، متشکل از سه عالَم مترتب بر هم، یعنی عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل است. هستی ممکنات از مبدء وجود مطلق سرچشمه گرفته و تا حد استعدادمحض(هیولا) تنزل کرده است؛ اما از آنجا که فیضان هستی همچنان ادامه دارد و بر تمام ممکنات نازل و ساری است، حرکت صعودی ممکنات از مرتبهٔ هیولا ـ که نازل‌ترین مرتبهٔ هستی امکانی است ـ آغاز و در حرکتی ارتقایی(اشتدادی) به سمت فعلیت طبیعی و سپس فعلیت‌های مثالی و عقلی(منطبق بر عوالم طبیعت، مثال و عقل) ادامه می‌یابد. مجموع این دو حرکت در عبارات صدرالمتالهین، قوس نزول و صعود خوانده می‌شود که در مجموع یک حرکت استداره‌ای را تشکیل می‌دهد که مبدء و منتهای آن ذات واجب الوجود است. بخشی از این حرکت در عالم طبیعت رخ می‌دهد. یعنی ممکنات طبیعی در متن همین حرکت قرار داشته و در مدت حضور خود در عالم طبیعت، همواره رو به کمال و ارتقا در حرکتند.

---

۹. آموزش فلسفه، ج۲، ص۲۵۶، ۲۵۹ و ۲۶۹.

۱۰. فرهنگ معارف اسلامی، ج۲، ص۷۰۳.

۱۱. الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، ص۳۵۹.

صدرالمتالهین در تبیین و اثبات این معنا، نظریاتی از جمله تشکیک وجود و حرکت جوهری را ارائه و اثبات کرده است. این دو اصل(تشکیک وجود و حرکت جوهری) همسو با یکدیگر بوده و در اثبات ترتّب عوالم هستی به کار می‌روند؛ اما اصل حرکت جوهری متکفل بیان چگونگی انتقال ممکنات طبیعی از مرتبه‌ای از هستی به مرتبهٔ دیگر می‌باشد و بنابر همین معناست که از مهم‌ترین ثمرات اصل حرکت جوهری، اثبات معاد جسمانی است.

نظریهٔ حرکت جوهری اساس جهان بینی کلی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد. در نظر ایشان جهان نهاد ناآرامی دارد و همهٔ هستی موجودات مادی در حرکت بلکه عین حرکت است. جهان همچون رودخانه‌ای است که همهٔ هستی آن عین حرکت، سیلان، تغییر و تجدّد وجودی است. هستی همواره در حال صیرورت است. این نو شدن در تمام هستی کائنات و جوهر آنها برقرار است و برخلاف نظر مشائیان، محدود به کم و کیف و وضع و این نیست. از نظر صدرالمتالهین حرکت در چهار مقولهٔ یادشده، تابع حرکت جواهر اشیاء است؛ یعنی خروج اشیاء از قوه به فعل، در مقولات، تابع خروج جوهر آنها از قوه به فعل می‌باشد.

در نظر آخوند ملاصدرا، این حرکت بدین کیفیت است که همهٔ کائنات در سیر تحولات خود همواره فعلیت بر فعلیت می‌افزایند نه این که فعلیت‌های پیشین خویش را وانهاده و به صورت دیگری درآیند. هر موجود جسمانی در هر لحظه از هستی خود استعدادِ نیل به فعلیتی دیگر را دارد و با آن فعلیت، وجودش متکامل‌تر می‌شود. هر موجود طبیعی که تمام قوای خود را به فعلیت رسانده و تمام فعلیتهای مادی خویش را یافت، از افق عالم طبیعت خارج و وارد افق عالم مثال خواهد شد. البته این امر در برخی از موجودات مادی از جمله نفس ناطقهٔ انسان، تحقق تام و کامل دارد. مرحوم علامه شعرانی نیز معتقد به این اصل بوده و از آن در آراء و اندیشه‌های خویش بهره برده و آن را بر متن برخی آیات و جملاتی از معصومین(ع) تطبیق کرده است.

چیستی حرکت

برای تبیین اصطلاح حرکت جوهری، باید ابتدا معنایی از حرکت به دست آورد. حرکت با عباراتی از سوی حکما تعریف شده است. خروج تدریجی شیئ از قوه به فعل،[۱۲] کمال شیء بالقوه و یا نسبتی که عنصر(هیولی) به صورت می‌یابد و بدان نزدیک می‌شود،[۱۳] وجود متحرک میان مبدء و منتها،[۱۴] کمال اول برای موجود بالقوه،[۱۵] حدوث و خروج از قوه به فعل و ...؛ که همگی ناظر به عنصر

۱۲ . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۴، ص۱۹۴.

۱۳ . تفسیر مابعدالطبیعهٔ، فارابی، ج۲، ص۱۱۳۱ و ۱۱۶۲.

۱۴ . التحصیل، ص۳۵.

۱۵ . طبیعیات شفاء، ص۸۳؛ النجاة، ص۲۰۴.

تغییر و انتقال هستند. صدرالمتالهین نیز حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل[۱۶] و وجود میان قوه و فعل یا همان زوال و تغیّر اشیاء و حدوث شیئی پس از شیئی[۱۷] تعریف کرده است. وی در عبارتی می‌نویسد:

«الحرکۀ هی تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث».[۱۸]

بدین ترتیب ایشان حرکت و متحرک و حدوث و حادث را در حقیقت امر، یک چیز می‌داند و تفاوت میان آن دو را تنها امری انتزاعی و تحلیلی ذهنی و عقلی می‌داند. این بدان معناست که موجود حادث و متحرک همواره در حال تغیّر و تبدل قوه به فعل است. دلیلی که ایشان بر این معنا ارائه می‌کند، با تقسیم موجودات بر اساس قوه و فعل به سه قسم ذیل ترتیب یافته است: موجودات یا از تمام جهات بالفعل‌اند و یا از تمام جهات بالقوه‌اند و یا از برخی جهات بالفعل از برخی جهات بالقوه‌اند؛ قسم اول همان موجودات مجردند که از قوه منزه‌اند؛ قسم دوم همان هیولای اولی است و یا موجودی که از برخی جهات بالفعل بوده و از جهاتی دیگر بالقوه‌اند. اما قسم سوم همواره از قوه خارج و به فعلیت می‌رسد و باز از آن فعلیت به سوی فعلیتی دیگر راهی می‌شود و این امر مدام در حال انجام است. این یعنی خروج مستمر و دائمی از قوه به فعل و یعنی حرکت که همان حدوث و تغیر است.[۱۹] بدین ترتیب بحث حرکت، پیامد مبحث قوه و فعل است و لازمۀ سخن از حدوث اشیاء طبیعی است. البته مولفه‌های حرکت نیز عبارتند از مبدء حرکت، غایت حرکت، موضوع و مسافت و موجود متحرک.

گذشت که حرکت یعنی خروج از قوه به فعل و متحرک هم عین حرکت خویش است؛ پس هر موجود طبیعی را می‌توان به امر متحرک، یعنی در حال خروج از قوه به فعل، تعریف کرد. بر همین اساس صدرالمتالهین طبیعت را همان موجود متحرک دانسته که با تمام هستی در حال شدن (صیرورت) و خروج از قوه به فعل(حرکت) است.

اما افزون بر این مطلب، در نظر ایشان، حرکت علاوه بر مقولات چهارگانه(کم و کیف و این و وضع) در جوهر اشیاء نیز جاری است. یعنی جوهر اشیاء نیز محل بروز حرکت است و اشیاء با جوهر خود در حال حرکتند. طبق این معنا، مثلا سرخ شدن تدریجی یک سیب، یعنی حرکت جوهر آن سیب در سرخی، نه اشتداد یافتن سرخی در آن سیب. شدت یافتن موضوع در صفتی مانند سرخی همان حرکت جوهری سیب است. در این صورت در موضوع(سیب) دو سرخی وجود دارد: یکی

---

۱۶ . مفاتیح الغیب، ص۳۹۱؛ الشواهدالربوبیۀ، ص۹۶؛ شرح الهدایۀ الاثیریۀ، ص۱۰۳.

۱۷ . اسفار، ج۳، ص۳۷.

۱۸ . رسالۀ فی الحدوث، ص۱۱۹

۱۹ اسفار، ج۳، ص۲۵.

اصل صفت سرخی و دیگری سرخی‌های متوارد بر هم که به صورت اشتداد شناخته می‌شوند. سرخی‌های متصل و متوارد همان حرکت موضوع(سیب) است نه سرخی.

بدین ترتیب می‌توان گفت در حرکت جوهری همواره این علت غایی حرکت است که معنای حرکت جوهری را کامل می‌کند و ملاصدرا در این نظریه، مقصد و نهایت حرکت جوهری را مرتبهٔ برتر وجودی دانسته است.

مبدء حرکت

با توجه به مطالب پیش‌گفته، از نظر صدرالمتالهین مبدء حرکت، طبیعت است. حرکت به مثابهٔ شخص و طبیعت به مثابهٔ روح اوست.[۲۰] حرکت لازمهٔ طبیعت بوده و به توسط طبیعت بر موجودات حادث وارد می‌شود.[۲۱] بنابراین اساسا طبیعتِ هر متحرک، عین حرکت آن خواهد بود و باید گفت از آنجا که حرکت(به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل) تنها مختص موجودات مادی و طبیعی است، باید همان طبیعت را مبدء قریب حرکت دانست. یعنی حرکت در هر موجود مادی، ابتدا از طبیعت آن آغاز می‌شود. مرحوم علامه شعرانی به این نکته تصریح دارد:

> عالم همیشه در تجدّد است و صورت آن لاینقطع تبدیل می‌شود چه آسمانها و چه زمینها؛ زیرا که طبیعت مبدء قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد.[۲۲]

آنچه در مبحث حرکت جوهری اهمیت اول را دارد، حرکت جوهری نفس و مسایل مترتب برآن ـ از جمله معاد جسمانی ـ است. البته این نکته مبتنی بر این نظریهٔ صدراست که «النفس جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقاء». یعنی نفسی که در عالم طبیعت است، چون با ماده و طبیعت همراه است، دارای حرکت است؛ اما اگر نفس موجودی کاملا مجرد و منزّه از طبیعت و بدن مادی بود، حرکتی برای آن مفروض نمی‌بود. مرحوم علامه شعرانی به نکته‌ای توجه داده که در آن عنایت به این معنا که معاد جسمانی بر اساس حرکت جوهری قابل تبیین و اثبات است، به روشنی خودنمایی می‌کند. در نظر ایشان، با این که مبدء حرکت، طبیعت اشیاء است، اما در حقیقت آنچه میل به اشتداد وجودی(با حرکت جوهری) دارد، نفس است نه طبیعت؛ یعنی طبیعت تنها مبدء، محمل و واسطهٔ عروض این حرکت بر نفس است:

> نفس دارای جنبهٔ تجدّد است به واسطهٔ طبیعت، و دارای دو جنبهٔ بقاست؛ و طبیعت شایق به شرف و بقا نیست، بلکه نفس شایق به آنهاست: «خلقتم للبقا لا للفنا». و بقای طبیعت به بقای نفس است که در سجن بدن است و در ظلمت تجدد است.[۲۳]

---

۲۰ همان، ج۳، ص۹۷.

۲۱ همان، ج۳، ص۱۰۳.

۲۲ هزار ویک کلمه، ج۴، ص۴۳.

در سنت فلسفی پیش از صدرا بزرگانی مانند شیخ الرئیس حرکت جوهری را نپذیرفته‌اند و اساس این حرکت را به حرکات و سکونات کثیره تعبیر کرده‌اند.[۲۴] اما برخی نیز علاوه بر پذیرش آن مصادیقی را نیز برشمرده‌اند؛ مثلا اخوان‌الصفا می‌گویند برخی حرکات در بعضی اجسام، از قسم حرکت جوهری است؛ مانند آتش که اساسا هستی آن همان حرکت آن است و هرگاه از حرکت باز ایستد خاموش است.[۲۵]

ملاصدرا حرکت جوهری را پذیرفته، آن را اثبات و نتایج مترتب بر آن را نیز برجسته کرده است. در نظر ملاصدرا طبیعت‌های مادی و نفوس متعلق به طبایع بدنی تمام هویات جسمانیه اعم از بسایط و مرکبات، صور و مواد، فلکیات و عنصریات و صفات و لوازم آنها همه دائما در حال تجدد و محدث به حدوث زمانی و ذاتی‌اند؛ اما در عین حال ماهیت و تشخص آنها پابرجاست. در حقیقت حرکت در مقولات چهارگانهٔ یادشده، تابع حرکت در جوهر اشیاء است.

اکنون باید بدین نکته نیز توجه داشت که تمام حرکات عالم طبیعت، اشتدادی است. یعنی موجودات همواره در اشتداد و ارتقای وجودی و کمال یافتن هستند. این عبارت دیگری از اصطلاح «لبس بعد اللبس» است.

نکتهٔ قابل توجه این که: معنای حرکت در طبیعت نوعی جوهر به حسب هویت خارجی آن است که جوهر ناقص خارجی مثل طبیعت انسان در ابتدای تکوین عبارت است از خروج تدریجی انسان از وجود ناقص به سمت وجود کامل و از وجود انسانی به وجود انسانی کامل‌تر و تمام‌تر. یک وجود واحد دارای استکمالات ذاتیه و تحولات جوهری است و چنین نیست که انسان متحرک از نوع خود به نوع دیگر تبدیل شود. مقولهٔ جوهر نیز بعینها مانند مقولهٔ کیف قابل اشتداد است و هیولای مصحح حرکت در حرکت جوهری در هرآن متلبس به یک صورت و فعلیت مخصوص از طبیعت و هویت جوهر است و معنای حرکت در مقوله آن است که متحرک از ابتدای آغاز به حرکت در آن مقوله متصف به فردی از آن مقوله باشد و برای طبیعت انسان از آغاز حرکت تا انتهای آن، یک وجود سیلانی متبدل و متصرم وجود دارد.[۲۶]

مقصد حرکت جوهری

حرکت یعنی افزودن فعلیت بر فعلیت و حرکت جوهری، حرکتی اشتدادی و ارتقاء وجودی است. اکنون باید بدین نکته نیز توجه داشت که اشتداد وجودی بدون غایت و مبدئی که اعطا کنندهٔ

---

۲۳ همان، ج۴، ص۴۴.

۲۴ شفا، فن اول طبیعیات: سماع طبیعی، ص۱۲۴؛ طبیعیات، ج۱، مقالهٔ دوم، فصل دوم، ص۴۳.

۲۵ مجموعه رسایل اخوان الصفا، ج۲، ص۱۲.

۲۶ شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص۶۴.

وجود و منبع فیض آن اشتداد باشد، معنای محصَّلی ندارد. از این رو باید توجه داشت که در این میان آنچه محور تحقق حرکت است، مفیض وجود است. در نظر صدرا حصول فعلیت در جوهر، همان یافتن سهم وجودی از مبدء فیاض هستی است. این امر در بیان مرتبط با مبحث حرکت جوهری بدین ترتیب بیان شده است که: طبیعت از معطی وجود بی‌نیاز نیست و البته معطی وجود باید حقیقتی ثابت باشد.

به عبارت دیگر تمام موجودات در عالم در جستجوی کمال وجودی‌اند و برای جبران نقص خویش به دنبال مقصدی متعالی‌اند و این جستجو همان صیرورت و تحول وجودی آنهاست. از آنجا که تجلی وجود از ناحیهٔ واجب الوجود همواره جاری است و حق تعالی در هر آن، تجلیات تازه‌ای بر ممکنات دارد، مادهٔ هر موجودی، بدون خلع فعلیت پیشین خود، فعلیت دیگری از ناحیهٔ وجود مطلق دریافت می‌کند. پس تحقق حرکت جوهری معلول اعطای وجود از ناحیهٔ منبع فیض مطلق است و دریافت آن از سوی ممکنات متحرک، عبارت از همان حرکت جوهری است که به اشتداد وجودی(افزودن فعلیت‌ها) منتهی می‌گردد. به عبارت دیگر مبدء حرکت جوهری اشیاء همان منتها و مقصدی است که اشیاء به سوی آن در حرکتند؛ زیرا کمال نهایی موجودات که با جوهر خود به سوی آن در حرکتند، همان ذات لایزال واجب الوجود است.

ثبات هویت در حرکت جوهری

ممکن است این پرسش مطرح گردد که اگر همهٔ موجودات عالم طبیعت، متحرک به حرکت جوهری‌اند، پس دلیل یا ملاک ثبات شخصیت آنها در طول مسیر حرکت چیست؟ چگونه ممکن است تمام موجودات در جوهر وجود خود متحرک باشند، اما در عین حال هیچ موجودی هویت خود را از دست نداده و تبدیل به موجود دیگری نگردد؟

پاسخ این مطلب نیز از نظرات صدرا به دست می‌آید. صدرا معتقد به حمل وجود بر تمام ممکنات و نیز مبدء وجودی هستی به صورت حمل حقیقت و رقیقت است. یعنی وجود در ذات واجب الوجود همان معنایی را دارد که در ممکنات نیز به کار می‌رود اما این حمل بر سبیل رقیقت بوده و حقیقت وجود همان وجود واجب است؛ اما وجود ممکنات رقیقت وجود هستند. از سوی دیگر طبق دستگاه هستی‌شناسی حکمت متعالیه مراتب علّی و معلولی بر تمام هستی حاکم است. یعنی هر موجودی معلول علت خویش است که در مرتبهٔ وجودی برتر در نظام هستی قرار دارد. این معنا در پاسخ به پرسش فوق، مسئلهٔ پیش آمده در مبحث حرکت جوهری را نیز حل می‌کند.

مقوم و علت بقای هر طبیعتی جوهر فرد مجرد عقلانی است که نسبتش به جمیع افراد مادی یکسان است و ذات هر موجود متجدد با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود به حسب معنا متحد است و این حرکات متجدد مختلف مربوط به آن وجود عقلانی است. ذات طبیعت منتظم از جوهر ثابت

مفارق و جوهر متجدد هیولانی است و به واسطهٔ اتصال و اتحادش با فرد عقلانی محیط به شراشر وجود طبیعت وحدت و ثباتش محفوظ است. این تغییرات و تبدیلات موجب تبدل نوعی طبیعت و تبدیل طبیعت‌ها به انواع غیر متناهی نمی‌شود و اشراقات وجودی متوارده بر طبیعت از جهت ارتباط به فرد عقلانی ثابت و به اعتبار انتساب آن به طبیعت متجدده متغیر است. مثل حقیقت انسان در این دنیا که جسد و قوای مادی او همواره در تغییر و تبدیل است اما وحدت شخصی او همواره ثابت و پابرجاست.[۲۷] این تبیین بر اساس ساختار هستی عوالم ثلاثه در حکمت صدرایی است که طبق آن علت وجودی هر موجودی در عالم برتر قرار دارد. یعنی علت موجود مادی در عالم مثال قرار دارد و موجود مثالی معلول علت خویش است که در عالم عقل مستقر است. بنابراین اصل اتحاد و اتصال وجودی علت و معلول، ثبات مبدء هستی و علت طبیعت هر موجودی ضامن ثبات شخصیت موجود طبیعی و ثبات در استمرار حرکت جوهری آن نیز خواهد بود. مرحوم علامه شعرانی به این مطلب اشاره دارد که هویت نفس انسان دارای دو جنبه است که بر حسب یکی متحرک و بر حسب دیگری ثابت است:

> نفس به جنبهٔ حسّی در تبدل است و به عقلی ثابت و وجدان به تبدل در ازمنه حاکم است.[۲۸]

با توجه به نظام عوالم مترتب بر هم(طبیعت، مثال و عقل) مفاد این عبارت از ایشان این است که آنچه هویت ثابت و تغیر ناپذیر است، همان مرتبهٔ وجودی برتر نفس است که در عالم برتر از ماده و پیراسته از تغییر و حرکت قرار دارد. البته این نکته نیز افزودنی است که این گفته با نظریهٔ ملاصدرا مبنی بر «جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقا»[۲۹] بودن نفس سازگار است.

برهان حرکت جوهری

ملاصدرا در اثبات نظریهٔ حرکت جوهری، براهین متعددی ارائه کرده است. برهان ربط حادث به قدیم و برهان ربط متغیر به ثابت از جمله براهین این نظریه هستند. از آنجا که این دو برهان همسو و نزدیک به هم می‌باشند، با تلفیق مفاد آن دو برهان اثبات حرکت جوهری بدین ترتیب شکل می‌گیرد:

نحوهٔ وجود طبیعت جوهر، وجود متحرک و متجدد و سیال بالذات است؛ زیرا اصل در تحقق وجود است(اصالت وجود) و حرکت و تجدد ذاتی هویت طبیعی جوهری است و چنین وجودی که ذاتا سایل و متجدد است، مجعول است پس حرکت از وجود مجعول جدایی ندارد و حقیقتی که مربوط به جاعل است، وجود کذایی است که اصل در تحقق و مجعول است. بنابراین قاعدهٔ «علت

---

۲۷ همان، ص۶۵و۶۶.

۲۸ هزارویک کلمه، ج۴، ص۴۴.

۲۹ اسفار، ج۶، ص۱۰۹.

متغیر متغیر است» در این مورد جاری نیست. زیرا حرکتی که ذاتی وجود اصیل مجعول بالذات است راسا از حکم قاعدهٔ یادشده خارج است؛ زیرا ذاتی شیء معلّل نیست. بنابراین نحوهٔ وجود طبیعت جوهری سیال بالذات است که حرکت لازمهٔ ذاتی وجود آن است و به جعل وجودکذایی اصل «ربط حادث به قدیم» خالی از مشکل خواهد بود.[۳۰]

علامه شعرانی در بیان و اثبات حرکت جوهری، هم‌عقیده با ملاصدراست و برهان ارائه شده از سوی ایشان نیز از مبانی و مبادی نظرات صدرا بهره برده است. ایشان می‌نویسد:

> عالم همیشه در تجدّد است و صورت آن لاینقطع تبدیل می‌شود چه آسمانها و چه زمینها؛ زیرا که طبیعت مبدء قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد.[۳۱]

این عبارات بر دیدگاه صدرا ـ که گذشت ـ مبتنی است. یعنی اولا وجود تغییر و تحول در عالم که پیش‌فرض ثابت شده از سوی حس می‌باشد، از سویی و شمول این تغییر بر تمام ارکان هستی از سوی دیگر، مقدمهٔ نخست نظر ایشان در این باره است. علامه شعرانی به دو جنبهٔ پیش‌گفته در حرکت جوهری(ثبات و حرکت) نیز اشاره دارد و آن را با تطبیق بحث بر نفس انسانی ارائه کرده است:

> نفس دارای جنبهٔ تجدد است به واسطهٔ طبیعت و دارای جنبهٔ بقاست. و طبیعت شایق به شرف و بقا نیست بلکه نفس شایق به آنهاست«خلقتم للبقا لا للفناء». و بقای طبیعت به بقای نفس است که در سجن بدن است و در ظلمت تجدد است«ندانمت که در این خاکدان چه افتاده است. نفس به جنبهٔ حسی در تبدل است و به عقلی ثابت و وجدان به تبدل در ازمنه حاکم است.[۳۲]

حرکت جوهری و معاد جسمانی

صدرالمتالهین در مبحث معاد از اصل حرکت جوهری بهرهٔ قابل توجهی برده و شاید بتوان گفت راه حل بسیاری از مسایل مهم در بحث معاد جسمانی، اصل حرکت جوهری است. علامه شعرانی نیز در بحث معاد جسمانی از اصل حرکت جوهری بهره برده است. ایشان معتقد است همهٔ اجسام دارای حرکت تجددی و رو به غایت خویش هستند. غایت آنها همان معاد است که پس از تکمیل اجزاء باید بدان مرحله منتقل شوند و چون هیچ موجود بی غایت وجود ندارد، نیل اجسام به غایت، قطعی-التحقق است.

---

۳۰ هزار و یک کلمه، ج۴، ص۴۷-۴۶.

۳۱ همان، ج۴، ص۴۳.

۳۲ همان، ج۴، ص۴۴.

قوای نظری و عملی به منزلهٔ اجزای دو بالند که وقتی تکمیل شدند وقت آید که از بیضهٔ بدن خارج شود. چون علل اربعه در هر موجودی لازم است و بی غایت هیچ چیزی ممکن نیست؛ باید دانست که غایت، عبارت از معاد است.[۳۳]

البته ایشان معاد به این معنا را شامل همهٔ ممکنات اعم از نفس انسانی و حیوانی و اجسام می‌داند. نفس دارای اجزایی است که در صورت تکمیل آنها انتقال نفس به مرتبهٔ دیگر(معاد) انجام می‌گیرد. ایشان در این اعتقاد به آیات قرآن بر استشهاد کرده است:

معاد مخصوص نفس انسانی نیست؛ بلکه شامل حیوانات هم می‌شود که: « و اذا الوحوش حشرت»(تکویر: ۶) و نبات و جماد و افلاک و شیاطین نیز: « و یوم نسیر الجبال و تری الارض بارزهٔ و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا«(کهف:۴۷) « و الطیر محشورهٔ»(ص:۲۰) زیرا که تمام اجسام در حرکت تجددی و روی به غایتی می‌روند.[۳۴]

از نظر ایشان ارتقای ممکنات از هر مرتبه به مرتبهٔ برتر، معاد همان موجود است. معاد موجودی که در مرتبهٔ هیولا قرار دارد، نیل به مرتبهٔ عنصر است و معاد موجود عنصری نیل به مرتبهٔ جسم است و به همین ترتیب تا مرتبهٔ انسان و معاد انسان نیز به مرتبه‌ای برتر است:

معاد هیولی مطلقا فلکی یا عنصری و به دارالبوار است. و معاد صور عنصری به جماد است و معاد جماد به نبات تا انسان، و معاد انسانی از هرحیث چون جامع تمام مراتب مذکوره است به جایی خواهد بود.[۳۵]

شاید تعبیر پایانی ایشان در جملهٔ فوق، نوعی ابهام‌گویی به نظر آید اما از مضمون سخن ایشان، این نکته روشن می‌شود که معاد انسان به گونه‌ای است که در آن تمام مراتب وجودی پیشین(مادی و جسمانی)، پشت سر نهاده می‌شود؛ زیرا انسان جامع تمام مراتب موجودات نازل‌تر از خویش است. بنابراین آنچه از مراتب مادی عالم امکان شناخته می‌شود، در معاد انسان ـ که با حرکت جوهری محقق می‌گردد ـ پیموده و پشت‌سر نهاده می‌شود و معاد انسان یا همان غایت حرکت جوهری انسان، نیل به معاد خواهد بود. همان مرتبه‌ای که از تمام جهات برتر از تمام مراتب عالم جسمانی و مادی است.

قرآن و حرکت جوهری

ملاصدرا علاوه بر بیان حِکمی نظریهٔ حرکت جوهری آن را مستند به قرآن نیز کرده است. او با استناد به آیهٔ «وتری الجبال تحسبها جامدهٔ و هی تمرّ مرّ السحاب»(نمل: ۸۹) به نهاد ناآرام جهان نظر

---

۳۳ همان، ج۴، ص۴۴و۴۵.

۳۴ همان، ج۴، ص۴۴.

۳۵ همان، ج۴، ص۴۵.

داده و نظریهٔ حرکت جوهری را مطابق با این آیه قلم داده است. مرحوم علامه شعرانی نیز در تبیین و اثبات اصل حرکت جوهری به آیاتی از قرآن استشهاد کرده که حرکت و تصرّم را از ویژگی‌های عالم دانسته است:

...و آیات قرآنیه مثل «بل هم فی لبس من خلق جدید»(ق:۱۶) و «وتری الجبال تحسبها جامدهٔ و هی تمر مر السحاب»(نمل:۸۹) و «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات»(ابراهیم:۴۹) و «الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستهٔ ایام»(سجده:۵) را به این معنا گرفته‌اند چون غرض از روز هزار سال است: «یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنهٔ مما تعدون»(سجده:۶). بنابراین عالم غایتی دارد که به تکمیل از هیولای اولی و اتحاد صورت بسیطه و مرکبه حیوانیه و انسانیه و عقلیه به مراتب عالیه و فنای محض می‌رسد که «کل‌شیء هالک‌الا وجهه»(قصص:۸۹)؛ فان نهایات الحرکات السکون.[۳۶]

ایشان با استناد به آیاتی از قرآن حرکت جوهری در حیوانات را نیز صادق دانسته است. یعنی ایشان آنچه در مفاد اصل حرکت جوهری گفته شده را بر اساس متن قرآن در موجودات دیگر از جمله حیوانات نیز جاری دانسته و این همان معنایی است که صدرا در این نظریه تبیین کرده که همهٔ هستی در حال حرکت و تجدّد است. علامه شعرانی اثبات معاد جسمانی را بر اساس حرکت جوهری ثابت می‌داند و آن را به حیوانات و حتی نبات و جماد نیز توسعه می‌دهد. در نظر ایشان معاد جسمانی محصول حرکت جوهری است و این معنا از قرآن نیز برداشت می‌شود:

معاد، مخصوص به نفس انسانی نیست؛ بلکه شامل حیوانات هم می‌شود که: « و اذا الوحوش حشرت» و نبات و جماد و افلاک و شیاطین نیز «یوم نسیر الجبال و تری الارض بارزهٔ و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا» و « و الطیر محشورهٔ» زیرا که تمام اجسام در حرکت تجددی و روی به غایتی می‌روند.[۳۷]

حرکت جوهری در صحیفهٔ سجادیه

مرحوم علامه شعرانی اصل حرکت جوهری را علاوه بر آیات یادشده از قرآن کریم، بر یکی از عبارات دعای اول صحیفهٔ سجادیه تطبیق کرده است. در این دعا آمده:

ثم سلک بهم طریق ارادته و بعثهم فی سبیل محبته

ایشان در تبیین این عبارت می‌نویسد:

---

۳۶ همان، ج۴، ص۴۴.

۳۷ همان، ج۴، ص۴۴.

آنگاه در راهی که خود خواست آنها را سالک گردانید و در طریق محبت خویش بر انگیخت. اشاره به حرکت جوهری است و این که غایتِ خلق، اوست. همه چیز در حرکت جویای اویند « منه المبدء و الیه المصیر».

همه هستند سرگردان چو پرگار　　پدید آرند خودشان را طلبگار

همه می‌کوشند تا به کمالی رسند و خود را مانند کامل‌تر از خود سازند، غیر از واجب الوجود که کامل است. پس او غایت‌الغایات و منتهای همهٔ حرکات است و هر ناقصِ طالب کمال خود را به سوی او می‌کشاند.[۳۸]

یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که مؤلفه‌های به کار رفته در عبارت اخیر علامه شعرانی، مانند کمال، غایت، مبدء و منتها، طلب کمال و واجب الوجود، همان مؤلفه‌هایی هستند که در بیان مفهوم حرکت در حکمت اسلامی و نیز حرکت جوهری از نظر صدرالمتالهین به کار رفته است. بنابراین علامه شعرانی به خوبی هماهنگی و سازش میان اصل حرکت جوهری و مفاد آیات و عبارات دینیِ یادشده را کشف و ارائه کرده است.

خاتمه

مرحوم علامه شعرانی همانند ملاصدرا معتقد به این نکته است که موجود حادث به دلالت برهان انی، دلیل ثبوت موجود قدیم بالذات است. ایشان وجود موجود حادث را برای اثبات واجب کافی دانسته و با وجود این معنا نیازی به ابطال تسلسل و... برای اثبات واجب تعالی نمی‌بیند.

موجودات ممکن مادی به تمام وجود در حال حرکت به سوی کمال هستند؛ کمالی که با اثبات وجود واجب، به مرتبهٔ اطلاق، در واجب به اثبات می‌رسد. اما کیفیت این حرکت همان است که در قالب اصل حرکت جوهری از سوی ملاصدرا تبیین و اثبات شده است.

این معنا علاوه بر اثبات عقلی، مستند به آیات قرآن و برخی روایات مأثور از اهل بیت(ع) نیز می‌باشد. بنابراین رویکرد علامه شعرانی در تبیین اصول ممتاز حکمت متعالیه ـ از جمله اصل حرکت جوهری ـ و یا مسایلی مشترک میان صدرا و دیگران ـ مانند ربط حادث به قدیم ـ رویکردی دینی است؛ گرچه در تبیین و اثبات به روش عقلی مشی کرده باشد.

آنچه در این میان جالب توجه است، این که علامه شعرانی همانند ملاصدرا برای تبیین و اثبات حرکت جوهری از آیات قرآن استفاده کرده است؛ اما جالب‌تر این که این معنا را از متن ادعیه نیز استفاده کرده است و این نوآوری این شخصیت محسوب می‌گردد که هماهنگی میان معارف دو قرآن نازل و صاعد را بر اصول حکمی تطبیق کرده است.

---

۳۸ همان، ج۱، ص۷۱و۷۲.

والسلام

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. صحیفهٔ سجادیه.
۳. هزارویک کلمه؛ حسن حسن زاده آملی؛ ج۱؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۷۳ش.
۴. هزارویک کلمه؛ حسن حسن زاده آملی؛ ج۴؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۷۹ش.
۵. ترجمه و شرح کشف المراد، ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، بیتا.
۶. اسفار، ملاصدرا؛ ج۱و۳و۴و۸و۹، بیروت، دار احیاءالتراث العربی، ۱۴۱۰.
۷. الشواهد الربوبیهٔ، ملاصدرا؛ تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۸. شرح الهدایهٔ الاثیریهٔ، ملاصدرا، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲.
۹. رسالهٔ فی الحدوث، ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۰. تفسیر مابعدالطبیعهٔ، ابن رشد؛ تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
۱۱. التحصیل، بهمنیاربن المرزبان؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، سید جلال الدین آشتیانی؛ قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۳. شفاء، ابن سینا؛ قم، کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۱۴. النجاهٔ، ابن سینا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۵. مجموعهٔ رسایل اخوان‌الصفا، ج۲، بیروت، دارالاسلامیهٔ، ۱۴۱۲.
۱۶. مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۷. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی؛ تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۳.
۱۸. فرهنگ معارف اسلامی، سیدجعفر سجادی؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.